

Orbis Tertius, 2011, XVI (17)

Figuraciones de “lo afro” y “lo negro” en las producciones culturales cubanas contemporáneas

*por Silvia Valero
(Universidad de Montreal, Canadá)*

RESUMEN

La apertura producida en Cuba a inicios de los noventa como efecto de la caída del bloque soviético y sus consecuencias socio-económicas en la isla, permitió un proceso de re-etnización que se manifestó en ámbitos culturales, intelectuales y de activismo político. Sin embargo, como todo movimiento social, éste es heterogéneo y presenta resultados disímiles con respecto a las autodefiniciones y las reflexiones teóricas. Por otro lado, algunas expresiones se vuelven controvertidas al ignorar el carácter relacional e histórico de toda etnización y al adjudicarle carácter real a las “razas”.¹

Palabras clave: afro - raza - negritud - re-etnización - contingencia

ABSTRACT

The opening up of Cuba at the beginning of the 90s, following the collapse of the Soviet bloc and its socio-economic consequences on the island, has led to a process of re-ethnization which manifests itself in cultural and intellectual fields as well as in political activism. However, like any social movement, this one has been heterogeneous, presenting diverse results with respect to self-definitions and theoretical reflections. Besides, some expressions become controversial as they ignore the relational and historical character of every ethnization and assign reality to “races”.

Keywords: Afro - race - negritude - re-ethnization - contingency

Introducción

Desde hace aproximadamente dos décadas, el campo académico latinoamericano ha incorporado a sus categorías de análisis los términos precedidos por el prefijo “afro”, en convergencia con la adopción, por parte de las Naciones Unidas y de organismos no gubernamentales, del término “afrodescendiente” y su correlato étnico “afro”. Esto ha permitido la apertura de agendas nacionales e internacionales en torno a los reclamos de igualdad de derechos y a la creación de una identidad translocal; sin embargo, la generalización de su uso hace que, en algunas ocasiones, se aplique indiscriminadamente. “Etnia” y “raza” pueden aparecer unidas en una mirada irreflexiva para la cual la etnicidad se asocia irrevocablemente al lugar geográfico-social (o “racial”) de nacimiento, tal como advierte Stuart Hall (1998) con respecto a las posiciones esencialistas. Esta es la postura asumida básicamente por los denominados “estudios afrodiaspóricos”, que parten de la generalización de un origen común — la trata— con sus efectos derivados, y subrayan la continuidad de un parámetro de valoración colonial con respecto al “negro”,² imaginando así una identidad común. La primera pregunta que es necesario formular frente a esta línea de investigación es la siguiente: ¿es posible

¹ Los términos “raza”, “racial” y “negro” serán escritos entre comillas pues se trata de construcciones sociales y no de características humanas de existencia real.

² Las conferencias internacionales sobre racismo (celebradas en Santiago de Chile en 1998 y sobre todo en Durban en 2001) han marcado el desplazamiento de la autodefinición de “negro” a “afrodescendiente”, reemplazando de este modo una categoría considerada colonial y racista por otra que resume en sí misma un “origen común” asentado en la “diáspora” y en la revalorización política y cultural. Este movimiento transnacional ha desencadenado una apertura en casi toda América Latina, desde los países que cuentan con una tradición discursiva de reivindicación del “negro” (como Colombia, acompañando una redefinición de la nación como estado multicultural), hasta aquellos en los que la identidad nacional ha sido concebida desde una perspectiva “blanca” (como Argentina).

englobar en una sola categoría la cultura producida en diferentes contextos, sobre todo si consideramos que los procesos productores de identidad, y las culturas que a ellos responden, han corrido por carriles diferentes, dependiendo de especificidades políticas e históricas regionales y nacionales? Por otro lado, si lo “afro” constituye un orden étnico, su adición a la nacionalidad, ¿es una manera de profundizar una diferencia cultural excluyente, tal como advierten sus detractores, o constituye un valor instrumental para la resistencia, según señalan sus defensores? ¿Qué sentidos diversos adquiere el uso del prefijo “afro”? ¿Puede ser reducido a un símbolo externo sin correspondencia con una etnicidad asumida? Y no utilizarlo, ¿implica negar el lazo con las raíces africanas?

Como resultado de una larga tradición de debates en torno a la negritud, en la Cuba de fines del siglo XX el adjetivo “afrocubano”, para calificar discursos, productores y prácticas culturales, es nuevamente objeto de discusión y de análisis, de aceptación y de rechazo. Esta posibilidad de cuestionamiento, ofrecida por la apertura de la agenda cultural a partir de los años noventa, se produce junto con la emergencia de diferentes grupos de artistas e intelectuales en general que, tras un lento inicio en los años ochenta, progresivamente ganan espacio en la arena política y cultural en la década siguiente, aunque esto no implica la consolidación de un campo homogéneo ni en cuanto a la producción de sentidos ni a las materialidades expresivas.³ En todo caso, lo “afro” está vinculado a “lo negro”, aunque no siempre a África. En este sentido deberíamos plantear el problema que supone hablar de “lo negro” como categoría unificadora. Para Stuart Hall, es necesario

...reconocer la extraordinaria diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría “negro”; *i.e.*, reconocer que “lo negro” es una categoría construida política y culturalmente que no puede descansar en un conjunto invariable de categorías raciales transculturales (1995: 225).

Esta conflictividad conceptual es una muestra de los desencuentros y contradicciones que surgen al explorar el campo de producción cultural cubano de fin de siglo con respecto a la negritud. Dado que las posiciones de enunciación determinan los puntos de articulación de las voces enunciatoras, en consecuencia éstas resultan históricas, relacionales y contingentes, tal como advierte Joan Nagel:

...ethnic ethnicity is both optional and mandatory, as individual choices are circumscribed by the ethnic categories available at a particular time and place. This is, while an individual can choose from among a set of ethnic identities, that set is generally limited to socially and politically defined ethnic categories with varying degrees of stigma or advantage attached to them. In some cases, the array of available ethnicities can be quite restricted and constraining (1994: 156).

En esta dirección, este trabajo se concentra en explorar la emergencia de un campo cultural vinculado a “lo afro” y/o “lo negro” en la Cuba de entresiglos, atendiendo a algunos de los principales posicionamientos y definiciones asumidos en este momento histórico.

Parámetros de discusión en torno a la negritud en el campo cultural cubano

La desaparición del socialismo en la Europa del Este, y la posterior desintegración de la Unión Soviética, provocan en Cuba una crisis importante a nivel socio-económico, que oficialmente se denomina “Período Especial en Tiempos de Paz”. El gobierno cubano separa discursivamente lo político de lo económico, basando su legitimidad en la gloria en las luchas independentistas y en la unidad nacional. A diferencia de la anterior posición revolucionaria,

³ Esto no significa que el surgimiento de un discurso vinculado a la negritud sea original de esta época. Cuba es, quizás, dentro de la América y el Caribe hispánicos, el país con mayor tradición en este debate.

vinculada especialmente al compromiso ideológico, la cubanidad comienza a redefinirse a partir de la cultura y el patrimonio cultural, por lo que las fuentes de legitimación ya no provienen estrictamente del marxismo o del comunismo, sino del nacionalismo revolucionario (Rojas 2006 y 2009), sin reconocer diferencias internas (Hernández Reguant 2005: 287).

El antiguo ideario de Fernando Ortiz, que se sostiene en el campo semántico construido por el conjunto de conceptos ligados al mestizaje, como la transculturación o la metáfora del ajiaco, es retomado como soporte en la redefinición de la identidad cultural de la nación. La noción de mestizaje prolonga las prerrogativas orticianas según las cuales, si bien el “ser cubano” se construye con la mezcla de las dos herencias básicas —africana y española—, el resultado es un tercer elemento diferente respecto de ambas.

Esta perspectiva es recuperada no solo en el ámbito de las ciencias sociales, sino también en el de las representaciones simbólicas. Así por ejemplo, en la novela *El vuelo del gato* (1999) de Abel Prieto, se advierte que

...al evaluar la compleja textura de Mamoncillo caí con frecuencia en la trampa, en la tentación facilista, de entenderlo como una suma simple de atributos paternos y maternos. En el rodillazo que derribó a Tamakún, vi la herencia del padre, aquella fuerza, aquella virilidad que venía de Oriente, de los cafetales húmedos, de los haitianos endurecidos bajo el sol y los aguaceros de la montaña; y pensé que la feminidad imprescindible para aquel tiro elegante y perfecto al aro había entrado en los fluidos secretos de Charo, gracias [...] a la pulcritud de su piel blanquísima [...]. Gracias a Lezama y a sus hallazgos sobre el Vuelo del Gato, descubrí en Mamoncillo los fulgores desconocidos, los espasmos y vocaciones que no tenían antecedentes en la estirpe agreste del padre ni en la urbana, adiposa y dúctil de la madre. En él, con los rasgos genéticos previsibles, se revelaron los del mestizo volador: la posibilidad de habitar el aire, de moverse en un ámbito que está negado, por igual, tanto al gato como a la marta (1999: 23).

En las novelas *El columpio*, de Rey Spencer (1993), *Santa Lujuria* (1998) y *El harén de Oviedo* (2002) de la periodista y escritora Marta Rojas (Santiago de Cuba, 1931) se trazan los inicios de la identidad nacional “racial” y cultural a través del paradigma del mestizaje que confluye en la idea de uni-etnicidad. En este sentido, sus novelas se inscriben entre aquel grupo de producciones culturales e intelectuales que el historiador Rafael Rojas señala como la fuerza centrípeta del canon cubano que se continúa manifestando a principios del siglo XXI, en cuanto a gravitar siempre hacia la representación del sujeto nacional (Valero 2011a).

El discurso unificador, aunque se distancia del que marcó el primer período revolucionario (por ejemplo, al abandonar la noción de “primitivismo” para definir a las manifestaciones religiosas afrocubanas, y adoptar en cambio la de “diversidad”), halla su contracara en un creciente campo de reclamos políticos en base a la “raza” y a las revalidaciones culturales de “lo negro”.

Estas reivindicaciones ganan fuerza como resultado de las medidas económicas que se toman a partir de 1993, en el contexto de las inmensas carencias que padece la población. Una de las mayores consecuencias de estos cambios, según los analistas, es el aumento de las tensiones socio-raciales. La legalización del dólar y la promoción de la inversión extranjera permiten el surgimiento de espacios laborales en contacto con el extranjero, que raramente habían sido ocupados por “negros”. Encuestas y estudios sociológicos concluyen que, tras la aparente conciencia anti-racial y de integración que se había manifestado hasta entonces, se esconde la permanencia de una ideología que continúa concibiendo al “negro” como perezoso, ineficaz y con tendencias delincuentes (de la Fuente 2000).

Partiendo de esta situación, activistas, escritores e intelectuales en general comienzan a dar cuenta, en sus prácticas y en sus manifestaciones discursivas, de un proceso de reacomodamiento de sus reclamos. Estos últimos implican la recuperación de un proceso histórico previo, cuyo clímax había sido alcanzado con la formación del Partido Independiente de Color y

la posterior “Guerrita del ‘12”,⁴ pero ahora suman la evaluación crítica del régimen socialista en materia de desigualdad étnica y “racial”.

Es importante tener en cuenta que la reubicación de “lo negro” en el espacio público cubano responde a coordenadas político-sociales nacionales, pero también forma parte de la emergencia de una red translocal que se desplaza, en América, en torno de “lo afro”. En otras palabras, esto implica que, aunque no se produzca una interacción conciente y/o sistemática con las producciones culturales extranjeras, se hace necesario reconocer el impacto tanto de esta vertiente como el de la nacional. Así,

...raza, racismo, negritud, relaciones interracial, conforman una red discursiva que no puede dejar de mirarse en vínculo con los cambios que la Revolución produjo desde 1959 y el discurso de la unidad nacional que postulaba la no diferenciación en clases, razas, género y religión. Pero también, con la poderosa red de pensamiento “afrodiaspórico” que se mueve en América Latina desde los tempranos años ‘90 (Valero 2011b).

Este resurgimiento asistemático de producciones culturales en torno de la negritud puede ser pensado como conformación de una nueva “estructura del sentir”, definida por Williams (1977: 156) como “un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material, aunque cada uno de ellos en una fase embrionaria antes de convertirse en un intercambio plenamente articulado y definido”. Esta “estructura del sentir” emerge como una nueva forma de conciencia social, como una cualidad particular de la experiencia social en relación con la negritud (es decir, con el proceso de “sentirse negro”), e implica el desarrollo de una variada trama de relaciones sociales, instituciones, tensiones, deslizamientos de sentido y prácticas, tal como son experimentados ante la emergencia de este nuevo momento histórico. La re-evaluación de importantes acontecimientos de la historia cubana (como la ya mencionada “Guerrita del ‘12”), la recuperación de figuras desconocidas o marginadas (como Juan René Betancourt⁵ o Walterio Carbonell),⁶ y la mirada puesta en el movimiento *Hip Hop* por parte de algunos intelectuales de la isla, hablan de los desplazamientos de perspectivas desde los cuales se asumen, debaten y redefinen los tópicos vinculados a la problemática “etno-racial”. Sin embargo, esto no significa que los actores conformen un campo de reflexión homogéneo en torno a su conceptualización, sino, por el contrario, que se plantean perspectivas diferentes. Uno de los más agudos intelectuales de la isla, Víctor Fowler, define de esta manera la “identidad negra”:

...la identidad como sujeto negro implica un tipo de dolor que manifiesta su existencia más allá de las paradojas de la deculturación, pues los pinchazos de estímulo vienen desde la historia, la cultura, los sentidos asociados al color, las narraciones familiares, la vida cotidiana, los medios masivos, de todas partes. Lo que Fernández Robaina denomina “deculturación” nunca va a impedir que sigas siendo negro y pensando como tal (2010: 91-92).

⁴ En 1908 se forma el Partido Independiente de Color (PIC), declarado ilegal en 1910 por una enmienda a la Constitución creada por el senador mulato Morúa Delgado, que responde a su ideal integracionista. Esta es la causa del levantamiento de miles de negros en las montañas de Santiago de Cuba, a la que se responde a través de una brutal represión por parte del Ejército republicano, enfrentamiento que toma el nombre de “Guerrita del ‘12”.

⁵ Autor de libros contra la discriminación racial como *Doctrina negra* (1955) y *El negro: ciudadano del futuro* (1966). Quien más se ha dedicado al estudio de su obra es Tomás Fernández Robaina.

⁶ El periodista y etnólogo Walterio Carbonell publica en 1961 *Crítica: cómo surge la cultura nacional*. El libro es silenciado en cuanto en él se cuestiona la perduración de la imagen burguesa de la historiografía nacional. Desde una perspectiva marxista (Carbonell es miembro del Partido Comunista desde la década del cuarenta), evalúa genealógicamente la historiografía nacional, poniendo de relieve la ausencia de reconocimiento a la participación del negro en la conformación de la nación.

Lo que Fowler advierte en esta reflexión es el riesgo que corren algunos actores de la escena social y artística, de asumir una identidad que en algún punto roza el esencialismo en cuanto se percibe la idea de un sujeto “negro” indefectiblemente portador de singularidades culturales y subjetivas. La preocupación del crítico se remonta al sentido negativo que Fernández Robaina le adjudica al término “deculturación”. Es decir, si bien Fowler concibe una forma de “ser negro” adherida a una historia y una narrativa (y sin desprenderse de la idea de “razas” diferentes), se niega a reconocer los relatos de origen cuando éstos plantean falsas dicotomías, especialmente si lo que se vislumbra como el reverso de un “negro” deculturado es la perduración de una herencia africana viva, original, por eso mismo idealizada e inexistente.⁷

La negritud, entonces, no solo es representativa de una condición fenotípica, sino que además se vincula con las concepciones históricas de la explotación y la discriminación, retomadas en un presente de racismo re-emergente. A esta lógica se le suma la reconstrucción de hechos históricos, pues “lo que define principalmente la tradición [...] ‘es que confiere al pasado una autoridad’” (Hervieu-Léger, cit. por Candau 2001: 118). En todo caso, la memoria de esas tradiciones no deja de interferir en los problemas contemporáneos. Así, tanto la memoria colectiva como la identidad que a través de ella construye, se elaboran siempre en una relación dinámica con el discurso de alteridad que le da al grupo su identidad.

De este modo, la racialización “desde abajo” que actualmente ocurre en Cuba contribuye a fortalecer un sentido de “doble conciencia”, aunque ahora como concepto resignificado en cuanto estos productores culturales se asumen y buscan ser reconocidos en su doble condición de “negros” y de “cubanos”, con lo cual se pone en evidencia, una vez más, el carácter histórico de las definiciones de los términos en relación con la negritud. Es importante recordar la activación de la noción de “double consciousness” de W. Du Bois (1903) que realiza el afrobritánico Gilroy (1993). Este autor despliega un discurso crítico de la modernidad, señalando que el negro diaspórico elabora una doble conciencia basada en la dualidad entre su identidad negra y la necesidad de integrarse a la vida nacional. Siguiendo esta perspectiva, es posible advertir que el “negro” cubano asume una doble conciencia también frente al proceso revolucionario, teniendo en cuenta que esta experiencia política negó sus diferencias identitarias, obligándolo a asumir una identidad nacional unidimensional.⁸

En la manifestación de esta re-emergencia de una conciencia de la negritud juega un papel importante la intervención de algunos investigadores extranjeros que llegan a la isla en los noventa, introduciendo teorías postcoloniales ligadas al género, la etnicidad y la racialidad (Hernández Reguant 2005). A este elemento se suma la dirección de su atención hacia temas como la diferencia social y la circulación cultural, o la representación y la ideología. Estos enfoques confluyen en un espacio discursivo que, aunque no es nuevo, se diferencia con respecto a los posicionamientos heredados del pasado.

En este sentido, algunos sectores de la cultura reivindican una “re-africanización”, tal como se ve fundamentalmente en el campo religioso. Aunque históricamente no existió una conciencia de retorno en el imaginario cubano, con la despenalización de las religiones afrocubanas se inaugura lo que Lázara Menéndez denomina “yorubización de la Santería” (1995: 35). En especial, se recuperan liturgias practicadas en Nigeria con el fin de eliminar la asociación de imágenes religiosas yorubás y católicas. Sin embargo, tal como lo demuestra el diálogo que sostiene la investigadora Mirta Fernández con el profesor nigeriano Félix A. Omidire, la religión yorubá mantiene grandes diferencias con su práctica cubana, como consecuencia de las transformaciones históricas que sufre cada una. El historiador —y

⁷ En este caso Fowler se refiere al artículo de Fernández Robaina “La presencia del pensamiento martiano en la lucha social del negro cubano” incluido en su libro *Cuba. Personalidades en el debate racial* (Fernández Robaina 2007).

⁸ Es importante remarcar que la reflexión acerca de la “doble conciencia” de Du Bois se manifiesta en dos sentidos: uno es el explicado más arriba; según el otro, el negro internaliza la mirada del “dominador”, lo que le impide desarrollar una conciencia autónoma.

practicante religioso— Tomás Fernández Robaina reconoce este proceso, al mismo tiempo que considera que es necesario proteger las religiones afrocubanas de toda devaluación y/o demonización (2009).

Esta confluencia de revitalizaciones étnicas también se produce en otros ámbitos, como el musical. El movimiento *Hip Hop* y más específicamente sus manifestaciones raperas fueron las más contundentes, dentro del área artística, en denunciar la marginalidad del negro y su derecho a compartir los espacios nacionales.⁹ Por otro lado, la cultura Rastafari, que ingresa al país en los setenta, tiene una fuerte aceptación entre los jóvenes de los noventa.¹⁰ Estas manifestaciones comparten la demanda de reconocimiento de los aspectos culturales que se consideran “propios” de “ser negro”.

De allí que hablar de “afrocubano” sea el punto de arranque de una discusión que no obedece solo a una cuestión terminológica, sino que se apoya en concepciones epistémicas diversas acerca de la “cubanidad”. Frente a la revalorización que adquiere el prefijo “afro” en la mayor parte de América Latina, muchos escritores e intelectuales de este período se resisten a ser identificados como afrocubanos en la medida en que consideran que, tal como advierte el escritor Eliseo Altunaga (Camagüey, 1941), la cultura cubana es una e indivisible (Altunaga 1999). Aunque varios autores reivindican como propias una historia, una “raza” y una memoria ancestral que hace a su identidad cultural, en ellos la historia nacional de la integración (según la cual “ser cubano” implica poseer ambas raíces, la africana y la hispánica) pesa más que el reclamo de un reconocimiento diferenciador. En este sentido, Altunaga cuestiona el concepto de “afrocubano” porque el mismo da cuenta de la persistencia de una representación del “negro” instalada durante la economía de la Plantación:

La imagen creada toma legitimidad y ahora intenta, al parecer, ocupar también espacio en los llamados estudios científicos o de pensamiento [del] Centro de Estudios Cubanos, cubanos que estudian el centro de la nación, intentan, como Arango y Parreño, iniciar la historia en el instante de la mascarada e iniciar el surgimiento de la llamada *cultura afrocubana* en el siglo XIX. Una expresión que se le llama *afrocubana* como si a la llegada de los africanos ya existiese una nación cubana compuesta por hombres católicos y caucasianos que recibieron *un aporte* con los negros esclavos (1999: 55; bastardillas en el original).

A diferencia de quienes comparten este posicionamiento (tal es el caso del crítico Víctor Fowler, de la historiadora Deysi Rubiera Castillo, o del escritor Alberto Guerra Naranjo), otros estudiosos se afirman en la utilización del prefijo “afro” para defender una identidad recuperada. Tal es el caso del etnólogo Rogelio Martínez Furé, conocedor de lenguas africanas y traductor (Martínez Furé 2004), o del ya mencionado Fernández Robaina. En “El término ‘afrocubano’: una contribución olvidada de Fernando Ortiz”, Fernández Robaina se apoya en la idea de que Ortiz, aunque cree en una futura disolución de la herencia africana, no utiliza el término “afrocubano” con la mirada puesta en África, sino refiriéndose a la conformación que históricamente ha adquirido ese sustrato cultural en Cuba. Así, asume el término como una forma de valorar ese perfil de la identidad cubana.¹¹

Por otro lado, frente al discurso oficial (que postula la idea de la “uni-etnicidad” cubana), africanistas como Martínez Furé oponen, al discurso nacionalista, su postura acerca de que “In Cuba there is no one cultural identity, [...] there is a multiethnic, pluricultural identity” (Martínez Furé 2000, 157). Para este investigador no se trata de imaginar una identidad “negra” homogénea, ni blanca, ni cubana, pues las variables que se entrecruzan son diversas (históricas, culturales y religiosas) y cambiantes. Así,

⁹ Para un estudio más detallado ver de la Fuente (2008).

¹⁰ Ver Furé Davis (2006).

¹¹ Fernández Robaina (2009).

...la identidad cubana contemporánea es multirracial y pluriétnica en sus componentes. Hay quienes postulan su unicidad; yo, más bien, creo en su unidad dentro de lo diverso. No es igual como vive su cubanía un descendiente de esclavos, que como la vive un descendiente de esclavistas; un reyoyo, o un hijo o nieto cubano de inmigrantes llegados a nuestra isla en el siglo XX (haitianos, gallegos, jamaicanos, judíos, árabes, japoneses) (Martínez Furé 2004: 142).

Esto deja en claro, una vez más, que tanto una como otra forma de autodefinirse “negro” o “afro”, y la adopción de determinados posicionamientos étnicos, son el resultado de la interacción entre experiencias contingentes y prácticas voluntarias (tales como la formación de la subjetividad, el reclamo de derechos y la construcción de la tradición).

Estas cuestiones vienen siendo abordadas con fuerza por la literatura y el arte. En las últimas dos décadas, la representación artística y literaria del “negro” ha ganado espacio en el campo cultural, oscilando entre la reivindicación y el reclamo, dentro de lo que Achille Mbembe denomina “voluntarismo” y “victimización”.

En el campo de las artes plásticas, quienes más sistemáticamente trabajan en torno a postulados de reivindicación, y con alcance académico e internacional, son los artistas del grupo “Queloides”. Coordinados por el historiador Alejandro de la Fuente, y bajo el subtítulo de “Raza y racismo en el arte cubano contemporáneo”, el nombre “Queloides” da cuenta sugestivamente del sentido del proyecto, pues los queloides son cicatrices patológicas que aparecen en el lugar de una lesión producida por incisiones o heridas traumáticas:

Estas cicatrices pueden ocurrir en la epidermis de cualquier ser humano, pero muchos en Cuba creen que las mismas aparecen solo en la piel “negra.” Es decir, los queloides son invocados en el saber popular como evidencia “científica” de que las diferencias raciales son reales, evidencia de que los individuos “negros” y “blancos” pertenecen a grupos raciales con constituciones genéticas delimitadas y diferentes. De esta forma el título de la exposición se refiere, por una parte, a la persistencia de los estereotipos raciales y, por otra, a los traumáticos efectos sociales y culturales del racismo (de la Fuente 2010).

Habiendo realizado su primera exposición en La Habana en 1998, este grupo está conformado por diversos artistas plásticos: entre los miembros más reconocidos se encuentran Alexis Esquivel, Roberto Diago, René Peña, la ya desaparecida Belkys Ayón, Manuel Arenas, Elio Rodríguez y María Magdalena Campos-Pons. Algunos integrantes ya no residen en la isla, aunque continúan formando parte del proyecto. Dentro del grupo, mientras algunos asumen un mayor activismo contra el racismo, otros afirman poseer una intención artística en el marco de la cual la “raza” es un tema más entre otros. Trabajando con pinturas, fotografías y *performances*, estos artistas privilegian ciertos motivos, como la exaltación del cuerpo negro, la crítica a la imagen estereotipada del “negro”, la presencia de elementos de las religiones afrocubanas, y sobre todo la denuncia del carácter regenerativo del racismo. En una actitud política, algunos artistas reclaman el reconocimiento de sus diferencias culturales y de la igualdad de derechos ciudadanos, en una re-racialización que los inscribe en políticas anti-racistas diferencialistas; es decir: apelan a un anti-racismo que exige el reconocimiento de las particularidades culturales o raciales, garantizando la igualdad de oportunidades. Este tipo de reclamos implican una crítica a las políticas culturales de la Revolución, tal como lo han señalado algunos estudiosos:

On the issue of cultural assimilation, some artists represent the assimilation policy, on the one hand, as the stigmatization of the African component of national culture and, on the other, as the obligation imposed on Afro-Cubans to deny their cultural heritage and internalize “another culture” in order to function successfully within the parameters of the European culture (Campos García 2010: 5).

En este mismo sentido, Altunaga critica la manera en que “lo negro” es representado desde las diferentes expresiones artísticas. Según este escritor, esto se vincula no solo con la apropiación de la “cultura popular cubana” por los sectores de la “alta cultura”, sino también con la falta de reconocimiento cuando esos mismos elementos son puestos en marcha por otros sectores del campo cultural:

Cuando se habla de la obra de artistas cubanos como Lam, Guillén, Agustín Cárdenas, Alejo Carpentier, Alicia Alonso, Porro, Leo Brower y Titón, por nombrar sólo algunos creadores, se reseña sólo lo que se ha llamado “el otro componente”, “el aporte” y hasta “el folklor”, en fin, lo que se ha nombrado con la polémica expresión de cultura popular cubana. Las obras se aceptan por su reconocimiento internacional y por la factura y lo que se ha denominado “alta cultura” (Altunaga 1996: 30).

En esta dirección, Altunaga cuestiona indirectamente el “nacionalismo cultural” como nunca antes lo habían hecho los ensayistas cubanos. En particular, este escritor se acerca a las definiciones que desarrolla Robin D. Moore, estudioso del nacionalismo cultural cubano, cuando advierte que

Afrocolonista composition foregrounds the commonalities of Cuban citizens and obscures hierarchies and internal difference. While in one senses represent a more tolerant position toward Afrocolon culture, it simultaneously demonstrates intolerances to anything but “universalized folklore”. Stylistically, its emergence constitutes a new period of hegemonic concession in which black street culture is accepted, but only on European or middle-class terms (1997: 146).

Por su parte, las obras de Marta Rojas, especialmente en su primera novela, *El columpio, de Rey Spencer* (1993, arriba mencionada), presentan una revalorización del nacionalismo cultural a pesar de que sus ficciones se centran en personajes negros y mulatos. Frente a estos discursos —que forman parte de una continuidad enunciativa que insiste en la integración cultural—, emerge otra narrativa que se asienta en la autodeterminación del “negro”, para reclamar el reconocimiento de una cultura diferenciada, el redescubrimiento del valor simbólico del cuerpo negro, y sobre todo la institución de los momentos fundacionales de la historia cubana en los que el “negro” actuó como protagonista clave (y aquí juega un papel central la novela histórica, como modelo privilegiado para dar cuenta de ese pasado identitario).¹² De este modo, inferimos que para estos escritores el inicio de la historia del “negro” cubano no se ubica en África o en la trata sino en la misma Cuba, durante el proceso transculturador de la plantación o la hacienda.

La misma preocupación de Altunaga por la representación del negro se encuentra en otras escritoras, como Lázara Castellanos (La Habana, 1939-2004) e Inés María Martiatu (La Habana, 1942), quienes, antes de ser narradoras, han sido reconocidas como críticas de arte y de teatro respectivamente. En sus trabajos, estas figuras dan cuenta de las connotaciones negativas del “negro” en las representaciones pictóricas y en el teatro bufo del siglo XIX, y buscan demostrar una continuidad de aquella imagen degradada en la televisión, el teatro y el humorismo actuales. En sus trabajos narrativos, al igual que Eliseo Altunaga, construyen personajes que se afirman en su negritud y, sobre todo, que poseen un potente carácter emancipatorio.

¹² Para una lectura detallada de los aspectos que caracterizan a la narrativa (afro)cubana del momento, ver Valero (2011b).

En conclusión, estos procesos de racialización y etnización, aun con una fuerte impronta en la reproducción de la victimización y de la resistencia, colocan la narrativa actual en una posición novedosa, dado que la voz del negro —ya no mediada por un narrador externo— asume “por primera vez” un lugar protagónico. El espacio abierto para manifestaciones discursivas divergentes, en torno a las reivindicaciones de lo “afro” y “lo negro”, da cuenta de los cambios culturales y políticos. Así, emerge una negritud resignificada, con el objetivo de superar las anteriores connotaciones negativas, al tiempo que se amplían las diversas formas de “ser negro”. Sin embargo, en algunos casos, esto puede hacer perder de vista las causas históricas y relacionales de esta revitalización étnica, en la medida en que se afirman etnicidades pre-existentes o las “razas” como núcleos válidos de significación.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTUNAGA, Eliseo (1999). "La imagen que se evade". *Encuentro de la Cultura Cubana* 12-13: 51-55.
- ALTUNAGA, Eliseo (1996). "El otro componente". *La Gaceta de Cuba* 34: 30-31.
- CAMPOS GARCÍA, Alejandro (2010). "From Benign Racialism to Politicized Racialism: Race and Racialization in Cuban Policies against Racism 1959-Present". Ponencia presentada en Lasa-Toronto. <http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2010>.
- CANDAU, Joël (2001). *Memoria e identidad*, Buenos Aires, Del Sol.
- DE LA FUENTE, Alejandro (2000). *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba, 1900-2000*, Madrid, Colibrí.
- DE LA FUENTE, Alejandro (2008). "The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba". *Journal of Latin American Studies* 40: 697-720.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Mirta (2005). *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás (2009). *Identidad afrocubana. Cultura y nacionalidad*, Santiago de Cuba, Oriente.
- FOWLER, Víctor (2010). "Contra el argumento racista". *Encuentro de la Cultura Cubana* 53-54: 82-98.
- FURÉ DAVIS, Samuel (2006). "Repensando conexiones interculturales: lo "afro" en la cultura Rastafari en Cuba". *Revolución y Cultura* 3: 44-48.
- GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- HERNÁNDEZ REGUANT, Ariana (2009). *Cuba in the Special Period. Culture and Ideology in the 1990s*, USA, Palgrave Macmillan.
- HALL, Stuart (1995). "¿Qué es 'lo negro' en la cultura popular negra?". *Biblioteca Virtual Universal*, <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1899.pdf> (consultada el 17 de julio de 2010).
- HALL, Stuart (1998). "'Subjects in History': Making Diasporic Identities". *House that Race Built*. William Lubiano, ed., Nueva York, Vintage, 289-299.
- MARTÍNEZ FURÉ, Rogelio (2004). *Briznas de la memoria*, La Habana, Letras cubanas.
- MARTÍNEZ FURÉ, Rogelio (2000). "A National Cultural Identity? Homogenizing Monomania and the Plural Heritage". *Afro-Cuban Voices. On Race and Identity in Contemporary Cuba*, Florida, University Press of Florida.
- MBEMBE, Achille (2002). "African Modes of Self-Writing". *Public Culture* 14/1: 239-273.
- MENÉNDEZ, Lázara (1995). "¿Un cake para Obatalá?". *Temas* 4: 38-51.
- MOORE, Robin (1997). *Nationalizing Blackness*, Pittsburgh, University of Pittsburgh.
- NAGEL, Joane (1994). "Constructing Ethnicity: Recreating Ethnic Identity and Culture". *Social Problems* 41/1: 152-176.
- ROJAS, Rafael (2009). *El estante vacío. Literatura y política en Cuba*, Barcelona, Anagrama.
- ROJAS, Rafael (2006). *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*, Barcelona, Anagrama.
- VALERO, Silvia (2011a). "De 'negros' y 'mulatos' en la literatura cubana contemporánea: Eliseo Altunaga, Marta Rojas y la re-escritura de la historia". *Historias enredadas. Representaciones asimétricas con vista al Atlántico*. Ineke Phaf Reinbherger, ed., Berlín, Tranvía (en prensa).
- VALERO, Silvia (2011b). "Mapeando las narrativas de la diáspora: la imaginación de la negritud en la literatura cubana de entre-siglos". *Casa de las Américas* 264 (en prensa).
- WILLIAMS, Raymond (1977). "Teoría cultural". *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.